



Revue d'histoire du XIXe siècle

Société d'histoire de la révolution de 1848 et des
révolutions du XIXe siècle

43 | 2011

L'ordre électoral : savoirs et pratiques

Une controverse judéo-chrétienne dans la France du XIX^e siècle : l'œuvre scandaleuse de Joseph Salvador

*A Jewish-Christian controversy in nineteenth-century France: the scandalous
writings of Joseph Salvador*

*Eine jüdisch-christliche Kontroverse im Frankreich des 19. Jahrhunderts: die
Skandalschriften von Joseph Salvador*

Joël Sebban



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rh19/4163>

DOI : 10.4000/rh19.4163

ISSN : 1777-5329

Éditeur

La Société de 1848

Édition imprimée

Date de publication : 13 novembre 2011

Pagination : 117-133

ISSN : 1265-1354

Référence électronique

Joël Sebban, « Une controverse judéo-chrétienne dans la France du XIX^e siècle : l'œuvre scandaleuse
de Joseph Salvador », *Revue d'histoire du XIXe siècle* [En ligne], 43 | 2011, mis en ligne le 15 juillet 2015,
consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rh19/4163> ; DOI : 10.4000/rh19.4163

Tous droits réservés

JOËL SEBBAN

Une controverse judéo-chrétienne dans la France du XIX^e siècle : l'œuvre scandaleuse de Joseph Salvador

« Je ne peux recevoir ni avec sympathie ni avec affection cet envoi de la main qui, seule, dans notre pays ait systématiquement nié la divinité de Jésus Christ et insulté à la virginité de sa bienheureuse mère »¹. C'est par cette note lapidaire que Montalembert répond à l'historien israélite Joseph Salvador (1796-1873) qui lui fait parvenir, à l'été 1838, un exemplaire de son ouvrage *Jésus-Christ et sa doctrine*, essai pionnier dans l'exégèse française critique du Nouveau Testament². La mésentente entre les deux hommes date de la parution du second livre de Salvador l'*Histoire des institutions de Moïse*, dix ans plus tôt. Cette étude contient un chapitre retentissant sur la condamnation à mort de Jésus par le Sanhédrin. Se posant en savant impartial, l'auteur y conclut à la légalité de la peine rendue par les juges juifs. Le « déicide », péché irrémissible d'Israël dans la théologie catholique, ne serait rien d'autre que légal selon le droit hébraïque de la Palestine du premier siècle, pour peu que le lecteur éclairé veuille quitter le champ passionné de la foi pour celui, plus sage, de la raison et de l'histoire³.

Cet ouvrage de Salvador prend place à un moment où la question religieuse passe au premier plan de la vie publique⁴. L'*Histoire des institutions de Moïse* est publiée dans le contexte de la liberté de culte et de conscience inscrite dans la Charte constitutionnelle de 1814, mais son propos détonne à un moment où l'alliance du Trône et de l'Autel semble à nouveau scellée depuis l'avènement du pieux roi Charles X, sacré à Reims le 29 mai 1825. Ces circonstances donnent à son auteur une audience inespérée qui va bien au-delà du cercle confiné des exégètes de la Bible. La presse catholique

1. Gabriel Salvador, *Joseph Salvador. Sa vie, ses œuvres et ses critiques*, Paris, Calmann Lévy, 1881, p. 511.

2. Joseph Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris, Michel Lévy frères, 1838. Selon Renan, Salvador est « le premier, en France » à avoir étudié « le problème des origines du christianisme » : Ernest Renan, « De l'avenir religieux des sociétés modernes », *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1860, p. 761-790.

3. Joseph Salvador, *Histoire des institutions de Moïse*, Paris, Ponthieu, 1828, réédition 1862, tome 1, p. 383-393.

4. Charles Pouthas, *L'Église et les questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle 1814-1848*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1961.

conspue l'ouvrage et fulmine contre un auteur qu'on qualifie volontiers, tel Pascal autrefois, de « tison d'enfer »⁵. Cette relecture des Évangiles apparaît comme un scandale à double titre aux yeux de l'opinion catholique : elle est d'abord l'œuvre d'un penseur libéral qui justifierait, dit-on, derrière le déicide, le régicide de 1793, horreur suprême aux yeux des ultraroyalistes au pouvoir ; c'est enfin la pensée d'un israélite dont le seul dessein serait de laver son peuple de sa tâche héréditaire. Salvador engage la polémique et annonce qu'il « est aujourd'hui temps que le christianisme rende un compte sévère de lui-même »⁶.

L'historiographie du judaïsme contemporain s'est rarement aventurée à dépeindre ce personnage à l'identité complexe⁷ : fils d'un père juif et d'une mère catholique – arguant même de cette double filiation comme d'un formidable avantage pour étudier l'histoire des deux religions⁸ –, médecin de formation mais historien de vocation, autodidacte, sans titre et carrière universitaire, à l'écart de la communauté juive et des instances officielles, proche des saint-simoniens sans pour autant appartenir au mouvement, Joseph Salvador ne semble faire partie d'aucune chapelle. Et aucun auteur n'en perpétuera vraiment le souvenir, à l'exception notable de l'orientaliste James Darmesteter, à la fin du siècle⁹.

Nous ne chercherons pas ici à situer les travaux de Salvador dans l'histoire de l'exégèse biblique et dans l'émergence des sciences religieuses en France¹⁰.

5. *La Gazette de France*, 9 décembre 1828.

6. Joseph Salvador, *Jésus-Christ...*, *op. cit.*, tome 1, p. XIV.

7. L'historiographie s'est surtout efforcée de situer Salvador dans la réflexion sur l'identité juive émancipée et a largement occulté sa place dans la polémique interreligieuse : Paula Hyman, 'Joseph Salvador : proto-zionist or apologist for assimilation?', *Jewish social studies*, n° 1, janvier 1972, p. 1-22 ; Michaël Graetz, *Les Juifs en France au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1989, p. 220-286. Plus récemment, Patrick Cabanel s'est penché sur la contribution de Salvador à l'œuvre de conciliation de l'héritage juif et des valeurs républicaines : « La République juive. Question religieuse et prophétisme biblique en France au XIX^e siècle », in Chantal Bordes-Benayoun [dir.], *Les juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 133-157.

8. Joseph Salvador hérite, dès l'enfance, de diverses sensibilités religieuses : né le 5 janvier 1796 à Montpellier d'un père juif médecin, d'ascendance marrane, Ayen Salvador, et d'une mère catholique, Elizabeth Vincens, il grandit dans un milieu protestant cévenol empreint, selon ses propres mots, « d'une grande tolérance ». L'un de ses frères, Benjamin, receveur particulier des finances au Vigan, près de Montpellier, s'unit, avec le plein assentiment de leur père, à un vieux lignage protestant des Cévennes, les Quatrefoies, alors que sa sœur, Sophie, épouse un israélite (Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, *op. cit.*, p. 12-23). La communauté juive de Montpellier qui ne compte à la fin du XVIII^e siècle qu'une centaine de membres vit en très bonne entente avec les catholiques et les protestants ; l'historien Salomon Kahn décrit un climat de « rapprochement social entre les différentes religions » : Salomon Kahn, « Les juifs de Montpellier au XVIII^e siècle », *Revue des Etudes Juives*, tome 22, 1891, p. 264-279. Néanmoins, Joseph Salvador est élevé dans le judaïsme, même s'il demeure limité à quelques pratiques sommaires. Il est circoncis, comme il le souligne au moyen d'une discrète périphrase, évoquant son « baptême ineffaçable » (cf. Joseph Salvador, *Paris, Rome, Jérusalem*, Paris, Michel Lévy frères, 1860, tome 1, p. 245). L'écrivain se réclame, toute sa vie durant, fièrement israélite et à aucun moment de sa carrière, un israélite, rabbin ou non, aussi critique soit-il envers ses conceptions religieuses, ne remettra en cause sa judéité en évoquant sa double filiation juive et chrétienne.

9. James Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, Calmann Lévy, 1895, p. 280-386.

10. François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 203-206 ; Eugène Fleischmann, *Le christianisme mis à nu : la critique juive du christianisme*, Paris, Plon, 1970, p. 19-69. À vrai dire, Salvador marque lui-même à plusieurs reprises ses

Sa recherche érudite est au service d'une cause politique d'abord, idéologique et identitaire ensuite ; politique parce que cette histoire du judaïsme et du christianisme anciens est toute entière un plaidoyer en faveur du système constitutionnel et, plus généralement, du libéralisme de plus en plus menacé dans ces dernières années de la Restauration ; idéologique parce que la polémique engagée avec des penseurs chrétiens, en grande majorité catholiques, pose les bases nouvelles du différend judéo-chrétien à l'ère de l'émancipation et de la sécularisation ; identitaire enfin car Salvador se lance dans la controverse avec le christianisme pour redonner, selon ses propres mots, « l'honneur aux juifs », l'émancipation morale devant succéder, à ses yeux, à l'émancipation politique et juridique fraîchement acquise.

UNE POLÉMIQUE RELIGIEUSE PLACÉE SOUS LE SCEAU DU LIBÉRALISME

Salvador ne s'intéresse que tardivement à l'histoire du christianisme et à la figure de son fondateur. Aussi son *Histoire des institutions de Moïse*¹¹ est-elle entièrement consacrée à l'étude du système politique des juifs anciens. Si l'écrivain israélite aborde la question du procès de Jésus et de sa condamnation devant le Sanhédrin, c'est seulement pour interroger sa conformité au droit hébraïque : « dès qu'ils ne découvrirent en lui qu'un citoyen », les juifs « le jugèrent-ils d'après la loi et les formes existantes ? Voilà ma question », avertit l'auteur, bien conscient de la gravité du sujet traité¹². Il s'attèle alors à démontrer qu'on ne peut reprocher aux juifs d'avoir condamné Jésus à mort puisque Jésus avait commis des actes qui, suivant leur loi, étaient punis de la peine capitale. Reprenant pas à pas la procédure suivie par Caïphe, le procureur du Sanhédrin, Salvador conclut que l'« accusé » a été jugé selon les formes ; nul arbitraire, ni en droit, ni en fait, n'a été commis. Tant que Jésus se contenta de prêcher contre la cupidité des grands, et même d'enfreindre les règles du Shabbat pour de nobles motifs, il ne put être attaqué. Mais, dès l'instant où il prit le visage d'un être divin, il tomba sous le coup de la loi car il portait atteinte au dogme essentiel du mosaïsme en ramenant les dieux de chair et d'os.

À vrai dire, Salvador n'évoque Jésus que pour mieux rendre grâce à Moïse, demeuré fidèle au pur monothéisme. Il lui importe surtout de montrer que le judaïsme originel, épuré des ajouts de l'histoire – l'« hébraïsme » ou

distances vis-à-vis de l'exégèse historico-critique, en particulier lorsque celle-ci remet en cause l'existence de Moïse : il ne permet pas qu'après avoir « défait Homère », on s'emploie désormais à dépeindre le législateur hébreu comme un personnage mythique, cf. Joseph Salvador, *Paris, Rome, Jérusalem*, op. cit., tome 1, p. 12.

11. Édition augmentée d'une œuvre de jeunesse passée quasiment inaperçue, *Loi de Moïse*, Paris, Ridan, 1822.

12. Joseph Salvador, *Histoire des institutions de Moïse*, Paris, M. Lévy, 1862, 3^e édition, tome 1, p. 383.

le « mosaïsme » pour reprendre ses termes – prêche à la face des nations le même idéal démocratique que la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen brandie par les révolutionnaires de 1789. L'exégèse traditionnelle, chrétienne mais aussi juive, de la Bible est ici battue en brèche : le mosaïsme n'est plus perçu comme le modèle théocratique par excellence mais comme une « nomocratie » fondée sur le règne de la loi, consentie par l'ensemble de la nation¹³. Le prêtre n'est que l'homme voué à l'exercice du culte et la justice est aux mains des anciens qui incarnent le peuple. Moïse aurait finalement rejeté le système inégalitaire des castes qui régnait dans la plupart des nations de l'Antiquité pour lui substituer la « constitution » de la « première république connue » de l'Histoire¹⁴.

Cette vision inédite du récit biblique renvoie d'une manière singulière au contexte immédiat de la fin des années 1820 qui voit libéraux et ultras se confronter sur l'interprétation de la Charte constitutionnelle. S'appuyant sur sa connaissance des textes hébraïques, l'écrivain israélite cherche à opposer aux défenseurs de la monarchie de droit divin l'autorité de leurs propres Écritures Saintes. Sa lecture « éclairée » de l'Ancien Testament, libérée des dogmes de l'orthodoxie, suffirait à ses yeux à contredire la conception théocratique de la société telle qu'elle se fait jour par exemple dans le maître ouvrage de Louis de Bonald *Théorie du pouvoir politique et religieux*, véritable bible des ultras sous la Restauration¹⁵. S'il n'évoque jamais directement acteurs et événements de la scène publique contemporaine, Salvador ne fait pas moins œuvre politique : il célèbre, aux côtés des libéraux, la grandeur des libertés constitutionnelles face aux partisans du monopole de l'Église dans l'État qui s'accrochent de plus en plus à une lecture absolutiste de la Charte. La théorie religieuse devient une « littérature de combat » et l'écrivain israélite est rapidement adoubé par quelques-unes des plus grandes figures libérales du temps. Benjamin Constant, l'infatigable champion de la cause libérale, salue « l'un des meilleurs ouvrages que nous possédions sur la loi de Moïse »¹⁶ ; l'avocat André Marie Dupin, chef de file de l'opposition parlementaire, couvre de louanges l'historien juif dans le numéro du 13 novembre 1828 de la *Gazette des tribunaux*¹⁷. Les rédacteurs du grand journal du « parti libéral », *Le Constitutionnel*, ironisent en invitant leurs adversaires à lire le travail savant de Monsieur Salvador : « Ils y verraient que les éléments du gouvernement constitutionnel

13. Salvador veut faire pièce à l'image de la « théocratie » hébraïque, modèle de la « théocratie pure » comme l'écrit Herder dans son ouvrage *Idées sur la philosophie de l'histoire*, traduit par Quinet en cette même année 1828 (Paris, Levrault, tome 2, 1828, p. 379).

14. Joseph Salvador, *Histoire des institutions de Moïse*, op. cit., 3^e édition, p. 2.

15. Sur la pensée de Louis de Bonald, cf. notamment Gérard Gengembre, « Louis de Bonald et la France révolutionnée », *Romantisme*, 1976, volume 6, n° 12, p. 77-84.

16. Benjamin Constant, *De la religion*, Paris, Béchet Ainé, 1825, tome 2, p. 211.

17. André M. Dupin, « À propos de l'ouvrage de M. Salvador », *Gazette des tribunaux*, 13 novembre 1828.

datent d'un peu loin et que les descendants d'Abraham ne connaissent ni les privilèges féodaux, ni l'accumulation des grandes propriétés»¹⁸.

L'historien juif s'attire en revanche les foudres de la presse ultra. La réinterprétation du procès de Jésus cristallise les passions et l'auteur acquiert une renommée soudaine empreinte de scandale. Les thèmes de l'antijudaïsme traditionnel ne sont pas absents de l'argumentaire des apologistes catholiques. Ainsi, Salvador incarne, aux yeux des rédacteurs de *La Quotidienne*, la figure même de l'«ennemi» : un libéral convaincu, israélite de surcroît qui réduit Moïse au rang de philosophe inspiré, à l'image de «Zoroastre, Bouddha ou Numa». Le journal assène sur cette «œuvre déplorable» le jugement sans appel de l'abbé de La Mennais à l'égard du peuple juif, peuple «esclave du genre humain», «peuple opiniâtre», «peuple incompréhensible» enfin¹⁹. Dans son numéro du 17 décembre 1828, *L'Ami de la religion et du roi* surenchérit en dénonçant une «apologie du déicide», un «plaidoyer en faveur des bourreaux» qui «se publie au milieu d'une société chrétienne»²⁰. Ce n'est pas tant le juif que le libéral qui est honni : à l'image des libéraux de son temps qui s'élèvent contre la réaction cléricale, l'écrivain israélite est accusé de vouloir remettre en cause les fondements mêmes du régime. La démonstration est toute trouvée : le libéralisme, systématiquement assimilé à la Révolution française, ne peut mener qu'à l'irrégion et au blasphème, comme l'atteste le livre de Salvador, qui ne doit qu'à son origine confessionnelle sa liberté de ton. Et l'on ne prête souvent qu'une attention légère à l'ensemble de ses recherches. Il suffit d'en retenir l'idée qu'il est un «adversaire de l'homme-Dieu»²¹ selon le mot de l'évêque de Chartres, Clausel de Montals, ou bien encore, qu'à travers son œuvre, «c'est le libéralisme qui devient apologiste du déicide» : titre qu'affiche en pleine page un libelle anonyme marseillais de 1829 où ne figure même plus le nom de Salvador²². Le coup porté à l'Autel est perçu comme une attaque de front assénée au Trône. *L'Ami de la religion et du roi* voit sous l'affirmation de la légalité du procès de Jésus celle de la condamnation de Louis XVI par la Convention : «Si l'ordre légal des anciens juifs a pu autoriser régulièrement le procès du Sauveur du monde, qui osera désormais s'étonner et se plaindre de ce que l'ordre légal du gouvernement

18. Cité dans Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, op. cit., p. 13.

19. *Idem*, p. 18. Félicité de La Mennais écrit à propos du «peuple juif» dans son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris, Librairie Classique-Élémentaire, tome IV, 1^{re} édition 1817, réédition 1823, p. 199-200 : «Peuple, autrefois le peuple de Dieu, devenu non pas le tributaire [...] mais le serviteur d'un autre peuple, l'esclave du genre humain [...] ; peuple opiniâtre dont aucune souffrance, aucun opprobre n'a pu lasser ni l'orgueil, ni la bassesse [...] ; peuple incompréhensible, cesse un instant le travail dont tu te consumes sous le soleil, rassemble-toi des quatre vents où le Seigneur t'a dispersé. Viens et réponds!»

20. *L'Ami de la religion et du roi*, 17 décembre 1828, tome 58, p. 165-166.

21. Clausel de Montals, *Instruction pastorale de Monseigneur l'évêque de Chartres sur les progrès de l'impiété et sur les outrages directs et récents envers la personne du Sauveur des hommes*, Chartres, Garnier, 1829, p. 14-15.

22. Il s'agit d'un libelle anonyme et sans titre publié à Marseille par l'imprimeur Marius Olive, cité dans Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, op. cit., p. 47.

révolutionnaire a permis de mettre régulièrement à mort un roi que son innocence et toutes ses vertus n'élevaient cependant pas à beaucoup près au rang du roi du ciel et de la terre ? »²³. Aux yeux des ultras, déicide et régicide ne peuvent être dissociés et Salvador apparaît comme l'avant-garde d'un front politique hostile à la religion catholique et, ce faisant, à l'État. Aussi fustige-t-on, plus encore que l'écrivain, les personnalités et les journaux qui ont fait l'éloge de ses ouvrages. *L'Ami de la religion et du roi* vitupère contre les rédacteurs du *Constitutionnel* qui affirmaient connaître « peu d'ouvrages aussi instructifs et écrits avec autant de talent que celui de M. Salvador ». On s'étonne que l'outrage fait à la religion et aux mœurs qui a valu en 1828 à l'illustre Béranger d'être condamné pour ses chansons²⁴ ne s'applique pas à nouveau, et on se demande si l'article premier de la Charte qui proclame le catholicisme religion de l'État « n'est pas aboli ».

La colère des ultras résonne jusque dans les murs de la Chambre des députés. L'ouvrage de Salvador connaît le privilège d'être publiquement dénoncé au sein même de l'enceinte parlementaire. Lors de la séance du jeudi 11 juin 1829, dans une Chambre à majorité libérale depuis novembre 1827, les débats portent sur les budgets à allouer à l'enseignement primaire ; déçu de la réaction du ministre de l'Instruction publique, Vatimesnil, qui refuse une augmentation des crédits de l'instruction catholique, le baron de Lépine, légitimiste convaincu, joue les prophètes de malheur. Il se lance dans une violente diatribe sur les dangers de l'athéisme contemporain et annonce le jour « où on publiera hautement que le fils de Dieu a mérité le supplice sur la croix, [où] on entreprendra de faire enregistrer en France comme légale et comme juste, la sentence de mort du Sauveur du Monde, [où] on trouvera des complices pour applaudir à cette audace et pas un juge pour la punir ». L'allusion au livre de Salvador est comprise par tout l'hémicycle, même si l'auteur n'est pas cité nommément comme le veut l'usage lors des discussions parlementaires : on entend des applaudissements nourris à la droite de l'Assemblée et des voix à gauche préciser que « l'auteur en est un israélite »²⁵. Le ministre de l'Instruction publique prend la parole, rappelle l'impérieuse nécessité de l'indépendance des tribunaux et rejette toute discussion au sein de l'enceinte parlementaire. Il est applaudi chaudement par les députés libéraux qui expriment une fois de plus leur attachement aux droits individuels mais aussi leur soutien à l'égard du gouvernement modéré de Martignac qui a fait passer, dès l'été 1828, un acte abolissant la censure de la presse – ce qui explique sans doute que l'*Histoire des institutions de Moïse* n'ait à aucun moment fait l'objet de poursuites.

23. « Sur l'ouvrage de M. Salvador », *L'Ami de la religion et du roi*, n° 1500, 1828, p. 193-197.

24. Béranger est condamné en 1821 lors de la publication de son second recueil de chansons, puis une seconde fois en 1828. Dupin est son défenseur lors de ces deux procès, cf. Michel Winock, *Les voix de la liberté. Écrivains engagés au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 84.

25. Les débats que nous rapportons sont retranscrits dans le *Moniteur universel* du vendredi 12 juin 1829, 1^{er} supplément, n° 163, p. 985-999.

La polémique qui oppose Salvador aux tenants du « parti-prêtre » semble donc se fondre dans les rivalités politiques de la Restauration entre ultras et libéraux, ces derniers soutenant l'écrivain israélite au nom de la défense des acquis révolutionnaires. Il reste pourtant bien des points de dissension entre Salvador et l'élite intellectuelle libérale. Ses opinions sur le christianisme heurtent profondément les chrétiens, même les plus libéraux ; le différend judéo-chrétien refait surface sous la plume de certains d'entre eux qui ne peuvent suivre l'interprétation de l'historien juif du procès de Jésus devant le Sanhédrin. La volte-face d'André Marie Dupin à l'égard de Salvador en est un saisissant témoignage : fustigé par la presse catholique pour s'être fait le défenseur de l'historien juif, après avoir été celui de l'« infâme » Béranger²⁶, Dupin se voit contraint de publier une réfutation de l'ouvrage de Salvador pour donner les preuves de son orthodoxie, quelques mois seulement après l'avoir loué sans réserve²⁷. Le célèbre avocat analyse à son tour la question du procès de Jésus « sous le point de vue purement humain » et reprend, en juriste appliqué, chacun des arguments de son adversaire pour en démontrer l'inanité. La vision des juifs du premier siècle y est chargée de noirceur : les prêtres hébreux et les pharisiens apparaissent comme assoiffés de pouvoir et mus par un fanatisme aveugle qui leur faisait perdre toute humanité. La thèse de la culpabilité des juifs s'inscrit enfin dans l'argumentaire de l'auteur qui ne voit dans les recherches de Salvador qu'une vaine tentative des juifs de « se justifier du reproche de déicide »²⁸. La réaction de l'éminent orientaliste Sylvestre de Sacy, janséniste et libéral, est marquée par la même ambiguïté. En dépit de la réelle affection qu'il témoigne à l'historien juif, Sacy ne peut éviter de réaffirmer le caractère inexpiable de la faute commise par les juifs anciens. Le savant conclut d'une manière lapidaire : « et puis, quand on a tort, on reste avec son tort »²⁹.

Le malentendu entre Salvador et le camp libéral ne s'arrête pas là. Au-delà de l'accusation de « déicide », c'est toute une vision du judaïsme partagée par une grande partie du monde des lettres que l'écrivain israélite cherche à remettre en cause : celle d'une doctrine religieuse devenue caduque depuis l'émergence du christianisme et d'un peuple juif qui, en tant que tel, n'aurait plus rien à apporter à la civilisation européenne. Les grands historiens libéraux de la première moitié du XIX^e siècle, qu'ils soient catholiques,

26. Béranger livre une critique pleine d'ironie de son ancien défenseur et admire la hauteur de caractère de l'historien juif : « Cet israélite a eu la hardiesse de justifier la condamnation de Jésus. Les jésuites ont clabaudé ; il leur a répondu avec une dignité superbe, il s'est drapé majestueusement dans la robe antique d'Abraham. Mais, voilà que Dupin s'est jeté dans la mêlée et s'est constitué l'avocat du Christ. Il n'y a que Dupin pour cela ; il n'a pas vu que sa patrocinerie n'était pas convenable à son céleste client [...]. Je lui dois de figurer moi, vil chansonnier, à côté de Jésus-Christ », cité dans Napoléon Peyrat, *Béranger et Lamennais*, Paris, Charles Meyrueis, 1861, p. 170.

27. André M. Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate. Réfutation du chapitre de M. Salvador intitulé : Jugement et condamnation de Jésus* (1828), Paris, Garnot, 1840, p. VI.

28. *Idem*, p. 30.

29. Samuel Ustazade Sylvestre de Sacy, « Jésus Christ et sa doctrine par M. Salvador », *Journal des débats*, 14 avril 1842.

protestants ou libres penseurs, n'en demeurent pas moins tributaires d'une tradition théologique et philosophique qui perpétue l'image d'un judaïsme dépassé par l'avènement du christianisme, même si le christianisme ne constitue pas pour tous un horizon ultime. Qu'il nous suffise pour l'illustrer d'évoquer les œuvres de quelques-uns des plus grands noms de l'historiographie libérale, Jules Michelet, François Guizot et Edgar Quinet. Dans son *Introduction à l'histoire universelle*, publiée en 1831, Michelet, alors chef de la section historique aux Archives nationales, voit dans l'avènement du christianisme la victoire d'une civilisation supérieure au judaïsme ancien : s'il admire « ce petit monde de l'unité et de l'esprit » qui a su substituer à la « dualité » des Perses le monothéisme, il fustige le particularisme juif qui rend ce peuple hostile à la figure même de l'étranger, invariablement perçu comme un ennemi. Le juif « n'est placé dans l'Orient que pour le maudire », écrit-il³⁰. Le peuple du « Dieu jaloux » est supplanté par la Grèce, par Rome et par le christianisme, avant qu'enfin le sceau de l'élection soit confié au peuple de France, incarnant le triomphe de la liberté. La notion du « particularisme religieux » constitue très souvent le principal grief ; il suffit à légitimer l'image d'un judaïsme immobile, figé sur une tradition millénaire. Dans un essai de 1852 intitulé *Méditations et études morales*, François Guizot retrouve les fondements de la civilisation française et européenne dans « le catholicisme, le protestantisme et la philosophie »³¹ et ne fait à aucun moment référence au judaïsme. De même, si Edgar Quinet loue la grandeur de la poésie et de la langue hébraïques, il n'adjudge plus aucun rôle prépondérant au mosaïsme³². On comprend désormais mieux pourquoi les lettres que Salvador adresse alors à Guizot restent à peu près sans suite. Aux demandes répétées de l'écrivain israélite qui aimerait pouvoir confronter les points de vue, l'historien protestant oppose, avec la plus grande courtoisie, une fin de non-recevoir. Après avoir témoigné tout son estime pour un homme qui a touché « fermement et consciencieusement à de bien grandes questions, aux plus grandes questions de notre époque, de toutes les époques », Guizot conclut sur un désaccord fondamental : « mais, nous sommes trop loin l'un de l'autre, et j'aime mieux exposer mes idées que combattre celles que je ne partage pas »³³.

Ce n'est donc pas dans le champ politique que se situe véritablement le « combat de plume » que livre Salvador. Somme toute, libéraux et ultras partagent dans une très grande majorité une vision chrétienne du judaïsme, religion qui n'aurait plus de raison d'être depuis le ministère de Jésus. Salvador comprend alors qu'il est nécessaire de revenir aux origines mêmes de l'antagonisme judéo-chrétien afin de combattre à leurs racines les préjugés charriés par l'Église à l'égard du « peuple déicide ». C'est d'une telle prise de

30. Jules Michelet, *Introduction à l'histoire universelle*, Paris, Hachette, 2^e édition, Paris, 1834, p. 19.

31. François Guizot, *Méditations et études morales* (1852), Paris, Didier, 1864, p. 55-88.

32. Edgar Quinet, *Le génie des religions*, Paris, Charpentier, 1842, p. 314-315.

33. Lettre citée dans Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, *op. cit.*, p. 122.

conscience que naît un immense projet d'écriture qui va englober dix ans de son existence : étudier les origines du christianisme et les conditions du divorce de la « branche » chrétienne d'avec le tronc juif. L'ouvrage paraît en 1838 sous le titre *Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle*³⁴. L'essai ne suscite pas le scandale politique qu'avait fait naître le livre précédent ; le temps a passé et la monarchie de Juillet permet une critique plus libre des dogmes chrétiens. Mais la polémique ne disparaît pas pour autant : elle reste désormais confinée à la sphère religieuse. Les apologistes catholiques se lancent à l'offensive contre « ce nouvel ennemi de la religion » et la presse confessionnelle relaie leurs ouvrages. Parfois, la controverse fait incursion dans certains journaux à grand tirage, diffusant à un plus large public les arguments des uns et des autres. Avec un soupçon d'exagération, la *Biographie universelle ancienne et moderne* de Louis-Gabriel Michaud fait état d'un ouvrage « dont le monde entier s'est occupé »³⁵. La discussion porte désormais sur le cœur même du différend judéo-chrétien et on croit voir la disputation théologique médiévale ressurgir au milieu du XIX^e siècle français. Néanmoins, en quelques recoins de la controverse, vont s'esquisser les premiers signes d'un dialogue judéo-chrétien plus fraternel.

UNE « DISPUTE » THÉOLOGIQUE MODERNE

Dans *Jésus-Christ et sa doctrine*, Salvador examine une nouvelle fois la question centrale du « déicide »³⁶. Le terme même lui semble incompréhensible aux yeux d'un israélite pour lequel « un Dieu ne peut pas être mis à mort ». On retrouve un argumentaire analogue à celui de son précédent ouvrage. La condamnation théologique chrétienne doit être analysée comme une simple question de droit : les juifs qui ont condamné Jésus ne l'ont pas fait mus par un sentiment de haine religieuse mais par stricte application de la loi. L'auteur veut encore engager la polémique en retournant contre les chrétiens l'accusation de déicide. Le peuple coupable d'avoir tué le Christ est devenu, sous les coups de l'Église, le « peuple crucifié »³⁷. L'image ne s'oppose pas seulement à la vision du « juif errant », mis au ban de toute communauté humaine pour avoir refusé de reconnaître la divinité du Christ ; elle identifie

34. Joseph Salvador ne fait ensuite paraître que deux ouvrages : une *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem*, Paris, Guyot et Scribe, 1847, panégyrique dédié aux héros de la résistance juive face à Rome à la fin du premier siècle et au début du second siècle qui ne suscite qu'un faible intérêt, et *Paris, Rome et Jérusalem ou la question religieuse au XIX^e siècle*, Paris, Michel Lévy frères, 1860, qui reprend l'ensemble des thèses antérieures et prédit l'avènement d'une « Jérusalem nouvelle », union du monothéisme originel et de l'universalisme des Lumières.

35. Louis-Gabriel Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, Desplaces, 1857, tome 18, p. 197.

36. Joseph Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, op. cit., tome 2, p. 398-421.

37. Joseph Salvador, *Paris, Rome et Jérusalem*, Paris, Michel Lévy frères, 1860, tome 2, p. 25.

le peuple juif tout entier à la figure de Jésus, voire aux chrétiens persécutés des premiers siècles. Cette accusation de « déicide » semble d'autant plus injustifiée que la doctrine de Jésus s'ancre pleinement dans la société juive de son temps. La morale du « fils de Marie », comme Salvador ne cesse de le désigner, est issue des préceptes de la Bible des hébreux auxquels se sont rattachées, après la destruction du premier Temple, des croyances païennes. Jésus n'est que le maître à penser de ce « paganisme judaïsé » qu'est le christianisme. En insistant sur la dépendance de la morale évangélique envers le judaïsme, Salvador veut mettre à mal la conception de la singularité radicale du fondateur du christianisme, défendue tout autant par la théologie catholique traditionnelle que par les théologiens protestants contemporains les plus avancés dans l'exégèse critique³⁸.

Jésus n'est donc plus dans l'œuvre de Salvador la figure honnie des Contre-Évangiles du Moyen Âge³⁹ ; mais, il n'est pas dépeint sous les traits chaleureux du *Jésus raconté par le juif errant* d'Edmond Fleg qui, un siècle plus tard, désire « adopter Jésus sans adopter le christianisme »⁴⁰. Il n'apparaît pas davantage comme cet « artiste en parabole » qui mérite, aux yeux de l'historien sioniste Joseph Klausner, de figurer parmi les plus grands moralistes de la littérature hébraïque⁴¹. Salvador nourrit un profond respect pour la figure du Christ mais n'éprouve pas de sentiment réel d'admiration. Il s'indigne même de la glorification de la mort de Jésus ; selon lui, ce sacrifice est un acte immoral qui témoigne d'un mépris profond pour l'existence humaine. Salvador reprend finalement le verset évangélique « Ecce homo » pour le contredire : « Développer avec une harmonie féconde et heureuse les phases variées d'une longue existence, voilà l'homme ! », lance-t-il, provocateur⁴².

Et la controverse ne tarde pas à venir. D'ardents polémistes catholiques, exercés à la cause de la défense de la religion, se chargent de réfuter cette doctrine. La critique la plus virulente vient d'un vieil apologiste du christianisme, l'abbé Guillon, doyen honoraire de la faculté de théologie de Paris, qui écrit en 1841 un *Examen critique des doctrines de Gibbon, du Docteur Strauss et de M. Salvador sur Jésus-Christ, son Évangile et son Église*⁴³. Salvador est vu comme « un adversaire plus redoutable encore » que ses prédécesseurs, le déiste anglais du XVIII^e siècle Edward Gibbon et le théologien protestant David Strauss, auteur d'une *Vie de Jésus* retentissante en 1835⁴⁴, car « c'est dans l'arsenal même où le christianisme se retranche que celui-ci est allé

38. Nous renvoyons à Karl Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1969.

39. Jean-Paul Osier, *Jésus raconté par les juifs*, Paris, Berg international, 1999.

40. Edmond Fleg, auteur du roman *Jésus raconté par le juif errant*, Paris, Gallimard, 1933, est une figure centrale du dialogue judéo-chrétien dès l'entre-deux-guerres.

41. Joseph Klausner, *Jésus de Nazareth*, traduction de l'hébreu, Paris, Payot, 1933, p. 595.

42. Joseph Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, op. cit., tome 2, p. 148.

43. Marie S. Guillon, *Examen critique des doctrines de Gibbon, du Docteur Strauss et de M. Salvador*, Paris, Charles Gosselin, 1841.

44. David Strauss, *Vie de Jésus*, traduit par Emile Littré, Paris, Ladrance, 1839-1840.

chercher les traits dont il a essayé de le percer». L'ecclésiastique surenchérit : «pour moi, je le confesse hautement, je ne connais rien de plus hostile ni de plus dangereux qui ait été publié contre la vérité chrétienne». Après avoir exposé un argumentaire théologique sommaire, il finit par opposer à son adversaire les griefs traditionnels reprochés au peuple juif, espérant ainsi frapper d'inanité l'ensemble de son œuvre. Salvador incarnerait «en sa personne toute sa nation qui, toujours en révolte contre les Romains, et toujours vaincue, se venge de ses défauts par son opiniâtre et inflexible ténacité»⁴⁵.

La presse est largement utilisée dans cette polémique, en particulier les nouvelles revues apparues au cours des années 1830 toutes entières acquises à promouvoir la science catholique des religions⁴⁶. Les *Annales de philosophie chrétienne* alimentent par de nombreux articles la controverse. Dans un texte paru en avril 1845, l'abbé Edouard dénonce tout à la fois dans l'auteur de *Jésus-Christ et sa doctrine* l'israélite «mu par un principe d'antipathie judaïque» et le philosophe, disciple de la «critique dénigrante du dix-huitième siècle»⁴⁷. Le «mosaïsme» prêché par Salvador est accusé indifféremment d'être une doctrine athée, rationaliste et panthéiste. Panthéisme et athéisme semblent s'équivaloir dans la pensée de l'évêque de Chartres, Clausel de Montals, qui fulmine contre «cet athée à la manière de Spinoza»⁴⁸; l'*Encyclopédie catholique* de l'abbé hébraïsant Jean-Baptiste Glaire unit, de même, dans une seule condamnation les doctrines rationalistes et panthéistes de «Spinoza, de Salvador et de Leroux»⁴⁹. Les polémistes prennent soin de rappeler que la pensée de l'écrivain contredit les «dogmes» du judaïsme orthodoxe : «M. Salvador est juif d'origine, rationaliste de religion», souligne-t-on. Mais l'origine suffit pour que l'écrivain endosse la faute de ses coreligionnaires et apparaisse comme un descendant des coupables de la mort du Christ. Dans l'*Université catholique* de l'été 1839, Alexis de Combeguille réaffirme le poids de la culpabilité du peuple juif, non sans avoir loué précédemment dans l'œuvre de Salvador «un beau sentiment de patriotisme, un noble espoir de délivrance et de progrès pour les juifs». Selon Combeguille, le judaïsme est peut-être appelé à reprendre sa place dans la civilisation européenne mais ce n'est certainement pas «en s'incrustant plus profondément au visage le stigmate du déicide»⁵⁰.

45. Marie S. Guillon, *op. cit.*, p. 40.

46. La «science catholique des religions» cherche à constituer, à partir de la Bible, un corps de connaissances catholiques susceptible de répondre aux défis que posent à la théologie traditionnelle l'émergence de l'exégèse historico-critique et les découvertes scientifiques, cf. François Laplanche, *La Bible en France...*, *op. cit.*, chapitre 6 : «La science catholique devant la Bible», p. 107-126.

47. François Edouard, «Monsieur Salvador et ses doctrines», *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1845, 15^e année, 3^e série, p. 254-256.

48. Clausel de Montals, *op. cit.*, p. 14-15.

49. Jean-Baptiste Glaire [dir.], *Encyclopédie catholique*, article «création», Paris, Paren-Desbarres, tome 9, 1845, p. 658.

50. Alexis de Combeguille, «Jésus-Christ et sa doctrine par M. Salvador», *Université catholique*, 43^e livraison, juillet 1839, p. 33-54.

L'antagonisme judéo-chrétien est ainsi placé au cœur de la controverse. Si les polémistes catholiques retrouvent dans l'ouvrage *Jésus-Christ et sa doctrine* les influences du rationalisme des Lumières, de la philosophie spiritualiste cousinienne⁵¹ ou encore de l'école allemande d'exégèse de la Bible, c'est avant tout à la judéité de son auteur qu'ils renvoient invariablement. Dans le numéro du 27 avril 1839 du journal *La Presse*, le publiciste Adolphe Granier de Cassagnac ne laisse pas d'ambiguïté sur la nature de son opposition à Salvador : « M. Salvador qui vient d'écrire l'histoire de Jésus-Christ est juif et nous qui allons examiner cette histoire nous sommes catholiques [...] à notre avis, ce livre est une grande erreur scientifique et un grand préjugé religieux », relève-t-il sans juger nécessaire d'ajouter plus d'explication⁵². Granier de Cassagnac qui s'adresse ici à un bien plus vaste public que celui de la presse confessionnelle se fait l'écho de l'ensemble d'une opinion catholique profondément choquée par cette lecture juive du christianisme. Le témoignage du mathématicien belge Charles de Lavallée-Poussin exprime de manière saisissante le sentiment qui étreint nombre de catholiques à la lecture des essais de l'écrivain israélite. Ce dernier s'interrompt brutalement alors qu'il entreprend la critique du dernier livre de Salvador *Paris, Rome et Jérusalem* pour exprimer des vues inquiètes sur l'époque présente : « Je cesse ici cette analyse, douloureuse pour nous dont elle blasphème la chère, la seule vraie espérance, douloureuse surtout quand nous pensons au monde où de pareilles aberrations peuvent passer pour des vérités bienfaisantes », conclut-il, affligé⁵³. Les positions de l'Église seront intransigeantes. Rome met à l'Index *Jésus-Christ et sa doctrine* quelques mois seulement après sa parution⁵⁴.

Etouffées dans ce concert de critiques, quelques voix se distinguent en reconnaissant à Salvador, au-delà de la polémique, une réelle volonté de connaître le christianisme. La réaction de l'abbé Eugène de Genoude, directeur de la très monarchiste *Gazette de France*, en est un des rares exemples. Cette figure atypique du clergé français qui voudrait concilier le légitimisme

51. En effet, l'éloge d'un monothéisme rationnel, ancêtre de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, peut sembler proche de l'idée d'une « catholicité de la raison », présente dans la pensée de Victor Cousin. Jérôme Grondeux applique cette formule célèbre à Cousin dans son article : « La religion d'un intellectuel : Barthélémy Hauréau », *Journal des Savants*, tome 2, n° 2, 2002, p. 377. Néanmoins, si Salvador a certainement suivi les cours de Cousin à son arrivée à Paris (après un doctorat en médecine acquis en 1816 à l'Université de Montpellier, il décide de rejoindre la capitale et de se consacrer à sa vocation d'écrivain, en suivant des cours de philosophie, de théologie comme de cosmologie), il ne fait jamais référence à son œuvre et se réclame d'abord du rationalisme du philosophe juif allemand Mendelssohn et de l'héritage des hommes des Lumières, en particulier de Rousseau, admirateur du « grand législateur » Moïse.

52. Adolphe Granier de Cassagnac, « Jésus-Christ et sa doctrine », *La Presse*, 3^e année, 13 mai 1839.

53. Charles de Lavallée-Poussin, « Un essai de religion au XIX^e siècle. Paris, Rome, Jérusalem ou la question religieuse au XIX^e siècle par M. J. Salvador », *Revue belge et européenne*, Bruxelles, 1860, tome x, p. 309-349.

54. L'ouvrage est condamné par un décret de la congrégation de l'Index du 23 septembre 1839. Sur l'intransigeance romaine à l'égard des productions intellectuelles nouvelles, cf. Philippe Boutry, « Papauté et culture au XIX^e siècle. Magistère, orthodoxie, tradition », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 28, 2004/1, p. 31-58.

avec le suffrage universel – les positions de Genoude valent d'ailleurs à la *Gazette de France* d'être interdite à plusieurs reprises dans les États romains – commet en 1838 une énième réfutation des thèses de Salvador qui n'a, en bien des aspects, rien de commun avec les précédents ouvrages de controverse⁵⁵. Si Genoude réaffirme la vérité du dogme catholique, il se félicite, en revanche, de l'intérêt que Salvador accorde à la figure de Jésus, signe, à ses yeux, d'un triomphe prochain du christianisme : « quels aveux plus remarquables de la part d'un juif à qui sa secte a défendu de parler de Jésus-Christ que ceux que nous rencontrons dans son livre », souligne-t-il. Le judaïsme demeure perçu comme une « secte égarée » tant qu'il n'aura pas reconnu la divinité du Christ. Néanmoins, selon Genoude, la « critique religieuse » du christianisme à laquelle se livre Salvador tranche avec la « philosophie athée » du XVIII^e siècle qui ne « doutait pas » et « niait Dieu ». Le christianisme doit désormais offrir « ses titres de divinité à la discussion ». À la discussion ! Le mot est lancé. Genoude comprend la formidable rupture que l'œuvre de Salvador initie dans le regard porté par les juifs sur le christianisme, en particulier sur la figure de son fondateur. Salvador est le premier israélite français à s'intéresser de manière approfondie à la judéité de Jésus, au « Jésus de l'histoire » ; et, on peut légitimement voir dans cette démarche d'ouverture vers les sources juives du christianisme l'augure d'un prochain rapprochement entre les deux communautés. C'est en effet d'une même prise de conscience de la filiation de l'Église primitive avec le judaïsme, cette fois sous l'impulsion de penseurs chrétiens, que naît moins d'un siècle plus tard, au cours des années 1920, une première forme de dialogue interreligieux⁵⁶. Néanmoins, même sous la plume plus clémentine d'un Genoude, la visée ultime demeure la conversion des juifs.

SALVADOR ET LES JUIFS : LE « CHRISTOPHOBE CORELIGIONNAIRE »

Du côté juif, on se refuse à aborder la question des relations judéo-chrétiennes de front, et Salvador apparaît bien seul dans sa confrontation avec les apologistes catholiques. L'historien affirme pourtant œuvrer pour redonner aux juifs leur « honneur » comme il le confie à Montalembert dans une lettre de 1846 : « Jusqu'ici, Monsieur, on a rendu, on s'occupe à rendre aux juifs les droits civils et politiques, l'égalité, la liberté, un de mes desseins à moi c'est de leur rendre l'honneur »⁵⁷. Cette volonté de réhabiliter le judaïsme lui confère une véritable notoriété auprès de l'opinion israélite. En 1851, l'*Uni-*

55. Eugène de Genoude, *Réfutation des opinions de M. Salvador*, Paris, Casimir, 1838.

56. Nous renvoyons à la thèse inédite de Laurence Deffayet-Loupiac, *La redécouverte des origines juives du christianisme et l'émergence du dialogue judéo-chrétien 1926-1962*, Thèse d'histoire sous la direction de Philippe Boutry, Université Paris 1, 2006, 411 p.

57. Lettre de Salvador à Montalembert du 21 novembre 1846 citée dans Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, op. cit., p. 511.

vers israélite qui se définit comme «le journal des principes conservateurs du judaïsme» fait une brève allusion à l'historien en évoquant «l'éminent auteur de tant de chefs-d'œuvre»⁵⁸. En mars 1844, le rédacteur des *Archives Israélites*, le second grand titre de la presse juive, de tendance réformatrice, craint que cette «vie de Jésus» ne réveille des préjugés d'un autre âge mais il reconnaît en même temps en Salvador cet «athlète vigoureux», ce «joueur intrépide», «loyal» et «modéré» qui a su critiquer les dogmes chrétiens⁵⁹. Le témoignage le plus probant est celui du normalien Isidore Cahen, directeur des *Archives israélites* à la mort de son père Samuel Cahen, fondateur de la revue. Aux yeux d'Isidore Cahen, la notoriété de Salvador ne fait pas de doute dans la communauté juive, et même au-delà : «Le nom de M. Salvador est entouré depuis longtemps d'une juste considération ; coreligionnaires et non israélites professent une égale estime pour ses ouvrages», affirme-t-il. L'historien mérite les plus grands hommages car il a contribué à «la réhabilitation morale et scientifique du judaïsme après la réhabilitation légale»⁶⁰.

La mort de l'écrivain le 15 avril 1873 donne lieu à des déclarations dithyrambiques dans la presse juive : le publiciste Simon Bloch déplore la disparition d'un «éminent auteur» qui méritait de figurer au nombre des «immortels de l'Académie»⁶¹ ! Il fait en particulier l'éloge de son *Histoire des institutions de Moïse* qui a permis au mosaïsme d'obtenir «un splendide brevet d'émancipation». Telle est la principale raison de la reconnaissance de la communauté juive à l'égard de Salvador. On reconnaît volontiers que Salvador n'est pas un des plus fins connaisseurs des études sacrées, que son judaïsme s'éloigne en bien des points de la tradition mais ces griefs sont vite occultés au regard d'un symbole : celui d'un savant juif clamant à qui veut l'entendre la grandeur de la loi mosaïque, avec une constance remarquable malgré les critiques qui lui sont adressées. La volonté de rétablir les juifs dans leur «honneur» est unanimement louée.

Et pourtant, l'élite intellectuelle juive se tient à l'écart des polémiques entourant les différentes œuvres de Salvador. La presse confessionnelle se contente de mentionner la parution de ses ouvrages, en y ajoutant un court commentaire, généralement élogieux. Le comportement de l'écrivain qui demeure sa vie durant à l'écart des instances consistoriales ne suffit pas à comprendre la nature de ses relations avec le monde israélite⁶² : si l'œuvre

58. *Univers israélite*, tome 6, 1850-1851, p. 538.

59. *Archives israélites*, tome 5, 1844, p. 278.

60. Isidore Cahen, «Paris, Rome et Jérusalem ou la question religieuse au XIX^e siècle de M. Salvador», *Archives israélites*, volume 21, avril 1860, p. 215-222.

61. Simon Bloch, «Nécrologie de M. Salvador», *Univers israélite*, 15 avril 1873, p. 492-493.

62. Joseph Salvador mène une vie très solitaire et son œuvre d'historien du judaïsme semble résumer, à elle seule, toute son existence. Comme nous l'apprend son biographe, son neveu Gabriel Salvador, il demeure célibataire toute sa vie et refuse tout travail qui pourrait l'écarter de sa vocation première. Avec l'avènement du régime de Juillet, sa notoriété lui vaut une proposition d'emploi dans l'administration publique mais il refuse catégoriquement, la fortune familiale lui permettant de subvenir à ses besoins.

de réhabilitation du judaïsme est saluée, la radicalité de son discours sur le christianisme heurte les dirigeants d'une communauté soucieuse, dans ces premières décennies du XIX^e siècle, de parfaire son intégration dans la majorité chrétienne. Les autorités religieuses et laïques ne veulent pas de la renaissance d'une querelle religieuse qui pourrait réveiller des préjugés latents. Les griefs adressés à Salvador n'apparaissent que d'une manière confidentielle⁶³. Il faut prêter attention au dernier volume de la traduction française de la Bible qui paraît en 1839 sous la direction de Samuel Cahen pour connaître une critique approfondie du livre *Jésus-Christ et sa doctrine* édité l'année précédente. La condamnation de l'ouvrage y est extrêmement sévère : Salvador est qualifié de « christophobe coreligionnaire »⁶⁴ ! Aux yeux des contributeurs de cette œuvre monumentale, parmi lesquels figurent de grands noms de l'érudition juive, en premier lieu le jeune orientaliste Salomon Munk, l'ambition militante de l'écrivain l'amène à dégager une vision totalement fantasmatique des religions juive et chrétienne. Aveuglé par un rejet irréfléchi des dogmes chrétiens, Salvador aurait dévoyé les véritables enseignements des Évangiles, versant « du baume sur ses propres blessures et du venin sur celles d'autrui ». Il y a bien ici une volonté de marquer ses distances avec une pensée dont on perçoit aisément les accents polémiques. Munk ou Cahen, figures pionnières de cette « science française du judaïsme » que Perrine Simon-Nahum a caractérisée⁶⁵, condamnent fermement la nature apologétique de l'ouvrage. C'est par l'étude scientifique, non par l'apologie, que les lettrés juifs veulent montrer à la société savante les titres de noblesse du judaïsme, son apport à la civilisation française et européenne. Néanmoins, en utilisant une tribune fort discrète, ils ne cherchent pas à éveiller une autre polémique qui serait, cette fois, interne à la communauté israéliite et qui pourrait fournir des arguments aux adversaires de l'émancipation des juifs⁶⁶.

*

63. Les critiques se feront beaucoup plus sévères quelques décennies plus tard. Ainsi, en 1867, Adolphe Franck, membre de l'Institut et professeur au Collège de France, dénonce ce qu'il appelle « la nouvelle religion de M. Salvador » : selon Franck, en déniait l'inspiration exclusivement divine des Écritures, Salvador s'écarte du « dogme » juif et se rapproche du panthéisme honni d'un Spinoza ou d'un Schelling, cf. Adolphe Franck *Philosophie et religion*, Paris, Didier, 1867, p. 191-264.

64. Samuel Cahen [dir.], *La Bible*, Paris, rue Pavée, 1839, tome 18, p. 7-8.

65. Perrine Simon-Nahum, *La cité investie. La « Science du Judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf, 1991.

66. Salvador aura néanmoins une certaine influence sur quelques personnalités juives, d'ailleurs aussi marginales que lui. C'est le cas notamment de l'écrivain Alexandre Weill qui, dans un essai intitulé *Moïse, le Talmud et l'Évangile* (Dentu, 1875), exalte la doctrine rationnelle de Moïse, opposée aux théories superstitieuses de ce « paganisme judaïsé » qu'est l'Évangile. L'historien est également lu attentivement par les saint-simoniens israéliites comme Eugène Rodrigues, Léon Halévy ou Isaac Pereire mais, contrairement à ces derniers, Salvador se montre hostile à toute forme de syncrétisme judéo-chrétien (Eugène Rodrigues s'en explique dans ses *Lettres sur la religion et la politique*, Paris, Bureau du Globe, 1832, p. 173).

L'œuvre de Salvador est ainsi perçue à la fois par les juifs et par les chrétiens comme une œuvre tout entière consacrée à l'apologie du judaïsme, nourrie d'une rhétorique foncièrement antichrétienne. Elle l'est en grande part et Salvador ne s'en cache pas. Il est convaincu de l'extinction prochaine de l'Église catholique et de la victoire du mosaïsme sur toutes les autres formes religieuses. La déclaration de foi qu'il livre dans son dernier essai *Paris, Rome et Jérusalem* paru en 1860 ancre définitivement sa pensée dans la polémique interreligieuse. L'auteur s'y arroge une mission prophétique : « Je sais, de science certaine », confie-t-il au lecteur, « que malgré ses admirables grandeurs, Rome est une cité usurpatrice, qu'elle n'est pas la vraie Jérusalem [...] Je sais aussi, et depuis longtemps, qu'il y aura lieu pour les nations de rompre un nouveau pain, d'inaugurer le vrai repas de Dieu, de célébrer de nouvelles Pâques »⁶⁷. Cette position ne varie nullement dans ses écrits postérieurs : ainsi, dans son dernier ouvrage *Paris, Rome, Jérusalem*, Salvador interprète ce qu'il appelle « la recrudescence catholique » des années 1850 comme le dernier sursaut d'une religion condamnée à disparaître⁶⁸.

Cependant, l'écrivain israélien ne s'inscrit pas seulement dans une vieille tradition de confrontation avec le christianisme, aussi vieille que le christianisme lui-même. Il confesse n'être point finalement « écrivain à controverse » dans une lettre adressée à Guizot le 15 janvier 1839⁶⁹. En étudiant de manière extrêmement érudite l'histoire de l'Église des premiers temps et en insistant sur les divergences mais aussi sur les filiations entre les deux religions, Salvador adopte une posture radicalement nouvelle au sein du judaïsme français⁷⁰ : il initie par sa réflexion sur la judéité de Jésus un changement de regard sur le christianisme et jette les fondements d'un possible dialogue entre les deux communautés. Seul un saint-simonien peu connu, Granal, prend véritablement conscience de la modernité d'une telle œuvre. Dans le numéro du 21 mai 1838 du journal *Le Temps*, il conclut son article sur *Jésus-Christ et sa doctrine* par une note véritablement visionnaire : « Une explication franche, nette, entre les représentants des diverses religions, un aveu réciproque de leurs torts, doit précéder et amener une vaste réconciliation ; et il [M. Salvador] provoque cette explication [...] des ennemis ne se réconcilient pas sans explication préalable. Dans ce cas, quoi de plus beau à désirer que le débat commence et qu'il soit solennel ! »⁷¹.

67. Joseph Salvador, *Paris, Rome, Jérusalem*, op. cit., tome 1, p. 210.

68. *Ibid.*, tome 2, p. 394-397.

69. Lettre reproduite dans Gabriel Salvador, *Joseph Salvador...*, op. cit., p. 504.

70. Certains penseurs allemands manifestent dès le XVIII^e siècle un désir d'ouverture vers le christianisme, à l'image de Moses Mendelssohn et du talmudiste Jacob Emden, cf. Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004. Cet intérêt se perpétue au XIX^e siècle en Allemagne, particulièrement au sein du mouvement juif libéral, cf. Suzannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998 ; mais Salvador est le premier à écrire une vie juive moderne de Jésus, cf. Matthew Hoffman, *From Rebel to Rabbi. Reclaiming Jesus and the making of modern jewish culture*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 27.

71. Pierre Granal, « Jésus-Christ et sa doctrine de M. Salvador », *Le Temps*, 21 mai 1838.

Néanmoins, ce dialogue est encore difficilement pensable sous la monarchie de Juillet. Du côté chrétien, l'accusation de « déicide » imprègne nombre de discours et la théologie de la « substitution » qui voit dans le peuple chrétien le nouvel Israël entretient l'image d'une religion juive devenue caduque avec l'émergence du christianisme. L'antisémitisme catholique de la fin du siècle rendra la perspective d'un rapprochement entre les deux communautés encore plus lointaine. Salvador ne connaîtra pas les déferlements de haine antijuive qui accompagnent la parution de *La France juive* de Drumont en 1886⁷² et l'Affaire Dreyfus moins d'une décennie plus tard : il meurt dans son appartement versaillais le 17 mars 1873. Suivant les souhaits du défunt, les obsèques ont lieu dans le cimetière protestant du Vigan, village cévenol où vit son frère Benjamin, selon le rite juif : l'office est célébré par le rabbin Weyl de Nîmes en présence de la population catholique et protestante du lieu⁷³.

*Joël Sebban est allocataire moniteur normalien
à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Centre d'histoire du XIX^e siècle).*

72. Edouard Drumont, *La France juive*, Paris, Marpon et Flammarion, 1886.

73. Simon Bloch, « Nécrologie... », *loc. cit.*, p. 492-493.